معـــــاني مُعمّـــر بن عبـــاد السّلمـــي

تقي الدين بن فيفي

٠٢ /٢٠١٦/٠٤

يهدف المقال إلى كشف نظرية من نظريات معتزلي، و هو معمر بن عباد، نظرية أثارت الكثير من السجالات، داخل و خارج مدرسته، و هي نظريته في المعاني، التي تبرز اهتمام الرجل بالعقل و تقديمه إلى أقصى الحدود، ذلك العقل الذي يذمه أهل الحشو، لقد كان صنع معمر غير مألوف بالنسبة حتى لأهل النظر من أصحابه و من خصومه، قذف بالعقل خارج المعهود، و رمى الفكر خارج مجراه الطبيعي، باحثا عن الحقيقة كما هي في نفس الأمر، و لعله كان من بين المعتزلة القلائل الذين قاموا بهذا، لقد كان معمر بن عباد من ضمن الذين بدأ بهم عصر الاعتزال الفريد، مع أبي الهذيل العلاف، و أبي بكر الأصم، و النظّام، و مهما يكن من أمر، فإن هؤلاء هم الذين أصحاب الفضل في تقوية و تثبيت دعائم الاعتزال و نشره في أصقاع الأرض بالمناظرات و إفحام الخصوم، من الفرق الإسلامية و غير الإسلامية، و هم من حدد الأصول، و أسسوا للاعتزال و قعدوا له، و خاضوا في الفلسفة، و اهتموا بالجدل و الأدب و اللغة، و حتى العلم التجريبي.
إن أقوال معمر تركت أثرها، وأثارت جدلا فلسفيا بين فرق المعتزلة. فقد كانت آراؤه جديدة لم يقبلها حتى أمثال النظام وبشر بن المعتمر الذي كان تلميذا له، و قد كان دقيقا في فلسفته أدق من فلسفة النظام و العلاف، و كلما كانت التدقيقات أكثر كلما زادة تشنيعات الخصوم و افتراءاتهم.

التعريف بشخصية معمر:

معمّر بن عبّاد السلمي (م ٢١٥) خريج مدرسة البصرة.

يكنّى أبا عمرو وكان من رؤوس المعتزلة و أكابرها، كان مولى لبني سليم، صاحب كل من عثمان الطويل و العلاف و النظام، و قد تتلمذ عليه بشر بن المعتمر ، و هشام بن عمرو و أبو الحسين المدائني، قال القاضي عبدالجبّار: "لمّا منع الرّشيد من الجدال في الدين و حبس أهل علم الكلام، كتب إليه ملك السند: إنّك رئيس قوم لا ينصفون و يقلِّدون الرجال و يغلبون بالسيف، فإن كنت على ثقة من دينك فوجّه إليّ من أناظره، فإن كان الحقّ معك تبعناك، وإن كان معي تبعتني. فوجّه إليه قاضياً، و كان عند الملك رجل

من السمنية وهو الّذي حمله على هذه المكاتبة، فلمّا وصل القاضي إليه أكرمه ورفع مجلسه، فسأله السمني فقال: أخبرني عن معبودك هل هو القادر؟ قال: نعم، قال: أفهو قادر على أن يخلق مثله؟ فقال القاضي: هذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة، وأصحابنا ينكرونه.

فقعال السمني: من أصحابك؟ فقال: فلان وفلان وعدّ جماعة من الفقهاء، فقال السمني للملك: قد كنت أعلمتك دينهم وأخبرتك بجهلهم و تقليدهم و غلبتهم بالسيف، قال: فأمر ذلك الملك القاضي بالانصراف، وكتب معه إلى الرشيد: إنّي كنت بدأتك بالكتاب وأنا على غير يقين ممّا حكي لي عنكم، فالآن قد تيقّنت ذلك بحضور هذا القاضي ـ وحكى له في الكتاب ما جرى.

فلمّا ورد الكتاب على الرّشيد قامت قيامته، وضاق صدره، وقال: أليس لهذا الدين من يناضل عنه؟ قالوا: بلى يا أمير المؤمنين، هم الّذين نهيتهم عن الجدال في الدين و جماعة منهم في الحبس. فقال: أحضروهم، فلمّا حضروا قال: ما تقولون في هذه المسألة؟ فقال صبي من بينهم: هذا السؤال محال، لأنّ المخلوق لا يكون إلاّ محدثاً، والمحدث لا يكون مثل القديم، فقد استحال أن يقال: يقدر على أن يخلق مثله أو لا يقدر، كما استحال أن يقال: يقدر أن يكون عاجزاً أو جاهلاً، فقال الرشيد: وجّهوا بهذا الصبي إلى السند حتّى يناظرهم. فقالوا: إنّه لا يؤمّن أن يسألوه عن غير هذا، فيجب أن توجّه من يفي بالمناظرة في كلّ العلم، قال الرشيد: فمن لهم؟
فوقع اختيارهم على معمر.
فلمّا قرب من السند بلغ خبره ملك السند فخاف السمني أن يفتضح على يديه وقد كان عرفه من قبل، فدسّ من سمّه في الطّريق فقتله"[1]، و إن كان فقد اختلف في طريقة موت معمر.

[1] - طبقات المعتزلة ص٢٢٦، ٢٢٧

و من بين الأفكار التي تنسب له و إن كان فلا يعول على صحتها نظرا لكونها منقولة من طرف الخصوم، فلا نجزم بعدم التحريف فيها أو التقول عليه:

- قوله أن الله لم يخلق الأعراض و إنما خلقه يقتصر على الأجسام لا غير، و الأعراض من فعل الأجسام، إما طباعا، كالنار التي تحدث الإحراق، و الشمس التي تحدث الحرارة، و إما اختيارا كالحيوان الذي يحدث الحركة و السكون(1)، و الأجسام أحدثت الأعراض باعتبار أن كل ما سبق من حياة أو موت و سمع و بصر و لون و طعم و رائحة ما هو إلا عرض في الجسم من فعل الجسم بطبعه، و الأصوات عنده فعل الأجسام بطباعها، و فناء الجسم عنده فعل الجسم بطبعه...(2).
- اعتراضه على مقولة كون الله قديما، لأنه يشعر بالتقادم الزماني، و وجود الله ليس بزماني(3).
- قوله أن الإنسان ليس الصورة التي نشاهدها، و لا هذا الجسد المحسوس، و إنما هو شيء في هذه الصورة يتصف بالعلم و الحياة و القدرة و الإرادة، ثم لا متحرك و لا ساكن، و لا يحل موضعا دون موضع، و لا يحصره زمان، و مع ذلك فهو المدبر للجسد، فعلاقته مع الجسد علاقة تدبير و تصريف و ليست علاقة حلول و تمكن(4)، و هذا ما نقله القاضي عبد الجبار نقلا عن ابن الراوندي، فالإنسان عنده عين من الأعيان لا يجوز عليه الانقسام، و أنه ليس بذي بعض و لا كل، و لا يجوز عليه التحرك و لا السكون و لا سائر ما توصف به الأجسام، و لا يحتاج إلى مكان يتمكن فيه أو يحله، و أنه يدبر هذا البدن و يحركه و يسكنه و لا يرى[5].
- و بما أن هذه النقول هي عن ابن الراوندي فهي لا تثبت شيئا، و تحتاج للتأكد من صحتها و إن كان هذا متعذرا.

---

[1] - الملل و النحل، ج١، ٦٥

[2] - الفرق بين الفرق، ص١٣٧

[3] - الملل و النحل، ج١، ص٦٦، ٦٧

[4] - التبصير في الدين ص ٧٤

[5] - المغني، التكليف، ص٣١١

- امتناعه عن القول بأن الله تعالى يعلم نفسه، لأن من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم به[1].
- نظريته في المعاني و هي ما سنبحثه.

النظرية

من النظريات التي أثارت جدلا واسعا بين المتكلمين هي نظرية معمر بن عباد السلمي المعتزلي في "المعاني"، و لم تترك لنا أيادي الحشوية شيئا من تراث الشيخ لنطّلع عليه، سوى شذرات هنا و هناك بين الكتب، كالبغدادي و الشهرستاني و مهما يكن من شيء فهناك نظرة مجملة حول الفكرة، لكنها تحتاج لبسط من صاحبها حتى تصمد أمام النقد و الردود.

يشرح الشيخ أبي الحسين الخيّاط نظرية مُعمّر في المعاني في معرض الرد على الملحد ابن الراوندي قائلا: "اعلم -علمك الله-، أن هذا المذهب الذي وصفه صاحب الكتاب من قول معمر هو القول بالمعاني، و تفسيره أن معمرا زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لا بد عنده من معنى حله دون صاحبه من أجله تحرك، و إلا لم يكن التحرك أولى من صاحبه، قال: فإذا كان هذا حكما صحيحا فلا بد أيضا من معنى حدث له حلت [من أجلع] الحركة في أحدهما دون صاحبه، و إلا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر، (قال) و كذلك أيضا إن سُئلت عن ذلك المعنى: لمَ كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قلت: لمعنى آخر، (قال) و كذلك إن سُئلت عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله، والذي أدخله في القول فيما حكيت عنه تثبيته الحركة، إذ كان مدار دلائل الحدث عليها و على أمثالها من الأعراض، فأراد حياطة دلائل الحدث عند نفسه لعنايته بالتوحيد و نصرته له"[2].

---

[1] - الفرق بين الفرق، ص ١٣٩

[2] - الانتصار، ص٥٥ ، الخياط.

إن معمر يقف متسائلا عن سبب تحرك جسم دون الجسم الذي يحاذيه، و توصل إلى أن الحركة كان سببها عرضي، هذا السبب هو "المعنى"، أي بواسطة المعنى تحرك الجسم.

فالمناطقة يرون أن كل معنى يحمل على فرد فإما أن لا يكون خارجا عن ذات و ماهية ذلك الشيء أو يكون خارجا عنها، فإذا لم يكن خارجا عنه كالحيوانية و الناطقية للإنسان يقال له "ذاتي" و إذا كان خارجا عن الذات و الماهية أي لا تتقوم به الماهية كما تتقوم الإنسانية بالحيوانية و الناطقية فهو عرضي، و العرضي على قسمين: عرضي مفارق و عرضي لازم، اللازم لا يقبل الانفكاك كالزوجية بالنسبة للأربعة و المفارق يقبل الانفكاك كالضحك بالنسبة للإنسان.

و لا شك أن "المعنى" [عند معمر بن عباد] عرضي مفارق، فالمعنى لا يتقوم به الجسم، أو الإنسان، و الجعل المركب يتعلق بالأمر العرضي لا الذاتي أو ما لا ينفك عن الذات. إلا أن هذه الأعراض أو المعاني اعتبارية لا غير، إن صح التعبير.

بالتالي فإن معنى عرضياً في الجسم حتّم هذا الجسم على الحركة، و معنى آخر حتم المعنى الآخر على الحركة و هكذا، أي بما أن كلا الجسمين الذين يحاذي بعضهما بعضا، يمتلكان –إن صح التعبير- معنى، فما السبب في كون هذا المعنى سببا في الحركة، فيجيب أن ذلك كان بسبب معنى آخر، و هكذا تتسلسل المعاني، أي أن موضوع المعاني يدور حول الجعل المركب، لا الجعل البسيط، بمعنى إيجاد شيء لشيء، لا إيجاد نفس الشيء من عدم.

و لا بد أن هناك شيئا ما جعل معمر يطرح مثل هذا التساؤل و يذهب في الإجابة عليه إلى القول بالمعاني، بعبارة أخرى فإنّ معّمرا قد اختار نظرية "المعاني" ليعلل من خلالها ما يميز عرضا عن عرض، كالسواد و البياض، كما أراد أن يعلل قيام الأعراض بالجواهر، و المعلوم أن الجواهر هي محل للأعراض، و على نظريته فإن كل عرض يقوم بمحله هو كذلك لمعنى أوجب القيام و هذا المعنى يختص بمحله لمعنى آخر لا إلى نهاية، فتتميز الجواهر بعضها عن بعض بالمعاني، قائمة بالجواهر لمعاني، و الأعراض هي الأخرى تتميز عن بعضها بالمعاني أيضا، و لموضوع الحركة جذور تمتد إلى فلسفة أرسطو، في الكون و الفساد و الحركة.

الكون و الفساد و الحركة:

الكون عند الحكماء مقابل الفساد، و الكون و الفساد في عرف الحكماء يطلقان بالاشتراك على معنيين، الأول حدوث صورة نوعية و زوال صورة نوعية أخرى، يعني أن الحدوث هو الكون و الزوال هو الفساد، و إنما قُيِّد بالصورة النوعية لأن تبدل الصورة الجسمية على الهيولى الواحدة لا يسمى كونا و فسادا اصطلاحا لبقاء النوع مع تبدل أفراده، و لا بد أن يزاد قيد دفعة و يقال حدوث صورة نوعية و زوالها دفعة، إذا التبدل اللا دفعي لا يطلق عليه الكون و الفساد، و لذا قيل كل كون و فساد دفعي عندهم إلا أن يقال تبدل الصورة بالصورة لا يكون تدريجا بل دفعة واحدة، كما تقرر عندهم، و بهذا المعنى وقع الفساد، في قولهم الفلك لا يقبل الكون و الفساد، الثاني الوجود بعد العدم و العدم بعد الوجود، و هذا المعنى أعم من الأول، و لا بد من اعتبار قيد دفعة ههنا أيضا كما عرفت، و بالنظر إلى هذا قيل الكون و الفساد خروج ما بالقوة إلى الفعل دفعة كانقلاب الماء هواء فإن الصورة الهوائية للماء كانت بالقوة فخرجت عنها إلى الفعل دفعة[١].

إن أرسطو و هو أكبر الفلاسفة يقول بوجود الحركة، و هي كما تم بيانه أنها انتقال ما هو بالقوة إلى الفعل، و هي سير الهيولى إلى الصورة، و الهيولى معناها الأصل، أما المادة فهي القابلية المطلقة لتلقي الأوصاف على اختلافها، و الهيولى لا وصف و لا حد لها، لكن الصورة هي مجموع الصفات التي تطلق على شيء ما، و يطلق على الهيولى الوجود بالقوة أي الإستعداد أو إمكانية الوجود "شوق طبيعي" حسب تسمية أرسطو، و عند تحقق الصورة فيه تصبح وجودا بالفعل، أما سبب الحركة عند أرسطو فهو اتحاد المادة بالصورة التي لها خاصية الجذب و التحريك للمادة.

١- موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم٢ ص١٣٩٢

و الحركة على أنواع:

الأول: الحركة التي تؤثر في عنصر الشيء لإيجاده أو انعدامه تكوين الشيء و فساده أو نشوؤه و انحلاله، و تسمى استحالة و تولدا.

الثاني: الحركة التي تغير الكيف، شكل الشيء و أوصافه من طول و عرض و لون و رائحة تسمى تحولا و تبدلا.

الثالث: الحركة التي تغير الكم زيادة و نقصانا (مقدار الشيء و وزنه) و تسمى نموا.

الرابع: حركة النقلة أو الانتقال، و هي تغير المكان، أما الزمان فهو مقياس الحركة لذان لا يمكن أن يتضمن الحركة[1].

و لما كانت الهيولى و المادة أزليتين كانت الحركة عند اتحادهما أزلية، و علة الحركة علة خارجية، و يجب أن يكون غير متحرك و إلا فنحن ملزمون بالبحث عن المُحرك و هكذا حتى يتسلسل، فالمحرك منزه عن الحركة، و هو المحرك الأول، علة العلل.

لقد كان أبو الهذيل العلاف أول معتزلي يتحدث عن الحركة، فرأى أن الحركة و السكون يستمران مع الذرة أو ما يعرف بالجزء الذي لا يتجزأ، فهما متلازمان، و لما كان الجسم عند العلاف يتكون من ستة أجزاء، فقد جعل لكل جزء منها حركة و سكونا، و قد بين الأشعري قوله فذكر أن العلاف يزعم أنه يكفي للجسم لأن يتحرك بحلول الحركة في بعض أجزاءه، و كون الأجزاء متلازمة مرتبطة ببعضها البعض فهي ستحرك الأخرى، "و الحركة كونان في آنين، في مكانين، و السكون كونين في آنين في مكان واحد" و بعبارة اخرى "حصول الجوهر في الحيّز بعد أن كان في حيّز آخر، و السكون عبارة عن حصول في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد"[2].

---

[1] - بدوي، أرسطو، ص١٧٦

[2] - المقالات ج٢ ص٤٤، الأشعري

ثم قال العلاف أن الحركة مؤقته و ليست دائمة و هنا خالف الفيلسوف ديمقريطس، و تعريف العلاف للحركة مبني على القول بالجوهر الفرد[1]، فالحركة شرط لتكوين الجسم الطبيعي، فهي تجمع الجواهر النحلة لتكون أجساما، لذلك جعلوا الحركة و السكون من الأوصاف الطبيعية.

أما النظّام فقد قال أن الحركة هي الخاصية الدائمة في الأشياء، فقال أن الأجسام كلها متحركة و الحركة حركتان حركة نقلة و حركة اعتماد، و الاعتماد في اللغة هو القصد و فسر بأنه ميل في الجسم يدفع له ما يمنعه من التحرك، و هذه تلزم الجسم في حالة الخلق، و يريد النظام بهذا أن حصول الشيء أو خلقه لا يكون مسبوقا بسكون و إن ما يتوهمه البعض سكونا هو هذه الحركة التي يطلق عليها حركة اعتماد، و الأجسام عنده كلها متحركة في الحقيقة و ساكنة في اللغة[2]، فمرجع الفرق بين الحركة و السكون عنده إلى الاصطلاح، و الحركة عنده تغير ما[3]، أي حركة داخل الجسم مع عدم التأثير في المكان، و حركة مكانية ينتقل بها الجسم من مكان لآخر، و الجسم إذا تحرك من مكان إلى مكان فالحركة تحدث في الأول، و هي اعتماداته التي توجب الكون في الثاني، و أن الكون في الثاني هو حركة الجسم في الثاني[4]، و هناك علاقة بين قول النظام بالحركة و نفيه للجزء الذي لا يتجزأ، فالأجسام تتحرك إلى ما لا نهاية و الأجزاء تنقسم إلى ما لا نهاية، قال "لا أدري ما السكون إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين أي تحرك فيه وقتين"[5]، و بهذا يؤكد على الحركة المطلقة، فالسكون هو الوجود في أكثر من آن، بالإضافة إلى اعتباره أن الحركة هي العرض الوحيد، ولا يجوز عليها البقاء[6]، و كونها عرضا و الأعراض لا ترى فهي لا ترى بالتالي[7].

1- تلخيص المحصل، للطوسي، ص٦٦

2- المقالات، ج٢، ص٣٠

3- الملل و النحل ج١، ص٢٦

4- المقالات ج٢، ص ٤٣

5- المقالات، ج١، ص٢١

6- الأشعري، المقالات، ج٤٧،٢

7- الأشعري، المقالات، ج٢، ص٥٠

و بشر بن المعتمر، ذهب إلى أن الحركة تحدث لا في المكان الأول و لا في المكان الثاني، لكنها تحدث حين ينتقل الجسم من المكان الأول إلى المكان الثاني، أي بين مكانين.

أما الجبائي فقد قرر أن الجسم في حالة خلق الله له ساكن[1]، و أنكر حركة الجسم في المكان فقال أن الجسم إذا كان مكانه متحركا فهو متحرك، و هذه الحركة لا عن شيء و لا إلى شيء و إن يحرك الله العالم لا في شيء[2]، و زاد على هذا بقوله بإمكانية وجود حركتين في جزء واحد و مثّل على هذا بقوله "إذا دفع الحجر دافعان حل في كل جزء منه حركتان معا"[2]، و قد عارض الجبائي المعتزلة حين قالوا بوجود الحركة نفسها أي باستقلاليتها، و كان يرى أن الحركات كلها لا تبقى، و السكون نوعان، سكون جماد و سكون حيوان[3]، و الجبائي يرى أن الحركة الظاهرة تتولد عن الحركة الخفية، و مثّل بهذا بانقطاع الوتر بسبب حركات خفية في القوس، و كذلك الحائط إذا سقط فإنما يسقط بحركات خفية يتولد عنها سقوطه.

و بالتالي فإن المعتزلة يفرقون في الحركة فنجد منهم من قال أن الحركة مطلقة و لا وجود للسكون إلا في اللغة؛

و ذهب جمع آخر إلى القول بوجود الحركة و السكون معا؛

أما مُعمّر بن عباد فيرى خلافا لرأي الفلاسفة و المتكلمين، أن السكون مطلق، فلا وجود للحركة إلا في اللغة فقط فلا وجود للمماثلة و المخالفة بذاتها، و إنما هي مجرد اعتبارات ذهنية لا غير.

---

[1] - المقالات، ج١، ص٣٢

[2] - المقالات ج١، ص٢١

[3] - ن م. ص١٩

و هذا من أبعاد المذهب الإسمي كما لا يخفى[1]، و كان معمر يقول أن معنى السكون أنه الكون، و لا سكون إلا الكون، و لا كون إلا سكون[2]، و الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة و متحركة في اللغة و الجسم في حالة خلق الله له ساكن[3].

إضافة إلى أن هذا فإن معمرا اتفق مع الحكماء في المقولات العشرة، و بوجود الجميع أينا و غيره، خلافا لما عليه المتكلمون في حصرها في ثلاث، و هي الجوهر و الكيف و الأين، و يسمونه بالكون و يحصرونه في الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق.

و نجد معمر يخالف نظرية أرسطو في الحركة إي خروج ما بالقـوة إلى الفعل، ففي قول الفلاسفة في هذا فساد لا يخفى، فقولهم في تعريف الحركة أنها خروج من القوة إلى الفعل على التدرج أو يسيرا أو لا دفعة "كما قال أرسطو" باطل، فالحصول على التدريج أو الذي يكون يسيرا إنما يعرف بعد معرفة الزمان، و كذلك الدفعة، إنما تعرف بالحصول الآني، و الآني لا يعرف إلا بالزمان، و الزمان يعرف بأنه مقدار الحركة، فيلزم الدور، و بما أن معمر كان يقول بالجزء الذي لا يتجزأ فبالتالي لا يوجد عنده مادة بالقوة، و بالتالي فلا وجود لصورة يتخيلها على النقيض من المادة التي هي شيء بالقوة، و من ثمّ "فإن التقابل الأرسطي بين المادة و بين الصورة يحل محله تقابل بين الجزء الذي لا يتجزأ و بين العرض، و بذلك تكون الحركة بالنسبة إليه انتقالا من حالة من حالات الوجود بالفعل إلى حالة أخرى"[4]، و تعريفات المتكلمين للحركة و منهم معمر، مبنية على الجوهر الفرد، فتتالي الآنات و الحركات غير منقسمة.

---

[1] - فالمعاني الذهنية ليس لها إلا وجود في الذهن، عدا أعم المحمولات و هي الحدوث و الوجود، فالكليات التي تطلق على أفراد الجنس أو النوع لا وجود لها بذاتها، فكلمة حيوان، أو طير أو ما شاكل ذلك، هي اسم بلا مسمى، و لا يقابله أي شيء في الموجودات.

[2] - المقالات ج٢، ص٤٤

[3] - المقالات ج ١، ص٢١

[4] - The Philosophy of the Kalam P١٦٣

و نجد فكرة نفي الحركة عند الفيلسوف بارميندس، حيث زعم أن السكون يعم كل شيء، فقال "إن الكون لا يدور على الإطلاق، وإنما هو ساكن سكونًا مطلقًا" و اعتمد في هذا على أن العالم مملوء بأشياء و أشياؤه لا تجد مجالا للحركة، ثم جاء تلميذه زينون فدلل على هذا بمثال السهم و الطائر و سباق الخيل و السلحفاة، فقال "لو أن كل شيء، عندما يشغلون فراغاً متساوياً، يكونوا في سكون، ولو أن أولئك المتحركين دائماً يشغلون نفس المكان عند أي نقطة، لذلك فالسهم الطائر هو في الواقع عديم الحركة"، إن زينون هنا محق من جهة، لأنه أنكر أن يكون السهم في حالة الحركة في لحظة معينة، ليس لأن السهم كان في حالة سكون في تلك اللحظة، بل لأن التفريق بين الحركة و السكون أمر لا فائدة منه عند رصده في لحظات مستقلة، بل عند رصده خلال فترة ممتدة من الوقت، و من ثمّ فإذا كان السهم في مكان واحد طيلة الوقت فإنه في حالة سكون، أما إذا وُجد في اماكن مختفة فإنه يكون قد تحرك، و هذا هو المعنى المقصود من الحركة.

إلى جانب هذا فقد روى النسفي عن علاقة التكوين و الخلق بالمعاني قائلا: "التكوين حدث بتكوين ثان، و الثاني بتكوين ثالث، و الثالث بتكوين رابع، هكذا إلى مالا نهاية"[١] أي وجود العالم بما لا يتناهى من المعاني، و حكى زرقان عن معمر أنه كان يزعم أن خلق الشيء غيره، و للخلق خلق، إلى ما لا نهاية له، و إن ذلك يكون في وقت واحد معا[٢]، الملاحظ في هذا التعبير أن نظرية المعاني قريبة من نظرية الكمون عند النظام، فكل جسم يكمن فيه مالا نهاية من المعاني، إلا أن الكمون عند النظّام أكثر مادية، و لا يوجد في معاني معمر قوة و فعل كما هي عند أرسطو و النظّام أي بذلك الوضوح، كل ما في الأمر أن هذا مستفاد من كلامه، إلا أننا لا نجد نصا صريحا لمعمر يذهب فيه هذا المذهب، إذا المعاني اعتبارات فقط كما سيأتي، بل حتى في الفناء يذهب معمر أن للفاني فناء، و للفناء فناء لا إلى غاية، و محال أن يفني الله الأشياء كلها، أي إن الباري إن أراد أن يفني العالم أفناه بخلق شيء غيره يحل فيه فناؤه، فإذا أراد أن يفني ذلك الشيء الذي حل فيه العالم لأفناه بخلق آخر يحل فيه و هكذا، أما أن يفني الله العالم كله فهذا محال[٣].

---

[١]- تبصرة الأدلة في أصول الدين ج١ ص٣٠٧

[٢]- المقالات، ج ٢، ص٥٢

[٣]- الانتصار، للخياط، ص١٩

لقد تحدث بعض الباحثين عن نظرية المعاني و مدى ارتباطها بعالم المثل الأفلاطوني، و في هذا السياق يذكر النشار أن المستشرق الألماني هورفتس قال: "إن معمرا كان تلميذا لأفلاطون، و بخاصة أن مصطلح المعاني هو ترجمة أمينة لـ "المثل"، غير أن النشار لم يقبل هذا الاستنتاج، فمعمر كان يرمي بقوله ذلك بتنزيه الله عن الصفات الزائدة على الذات، و رد قائلا –أي النشار- "و هذا خطأ إذا فهمنا المعاني ... على أنها صفات الذات بمعنى أدق هي قدرة الله اللامتناهية"[1].

و قد استند هورفتس إلى حجج منها أخذ معمر ألفاظا من قبيل "حركة"، "سكون"، "غيرية" و "شبهية و "ضدية" المستخدمة عند الشهرستاني في التدليل على نظرية معمر في المعنى باعتبارها تعكس الألفاظ الأربعة الأخيرة من بين ألفاظ "الوجود" و "الحركة" و "السكون" و "المثل" و "الغير" في محاورة السفسطائي للتدليل على نظرية المثل، و استخدامه لفظ "أجناس" بما هو وصف "للمثل" و "الغيرية"، و يرى هورفتس أن ما ذكره الشهرستاني من أن الأعراض لا تتناهى في كل نوع هو انعكاس لعبارة أفلاطون في محاورة السفسطائي و هي "الوجود إذن وافر في كل نوع من الأنواع و اللاوجود لا حد لوفرته" و الأعراض عند هورفتس تعني اللاوجود حسب ما ذكره الشهرستاني في عبارة أفلاطون، و اللاوجود عند أفلاطون تغير عند معمر إلى الأعراض. إضافة إلى هذا يدلل هورفتس على ادعائه أن تعبير "أصحاب المعاني" المنطبق على حد قول الشهرستاني على معمر و أتباعه هو في حقيقته التعبير اليوناني "أصدقاء المثل" الوارد في محاورة السفسطائي[2].

و لا نرى في الحقيقة أي علاقة بين نظرية المعاني و بين المثل الأفلاطونية، فهذه الأخيرة كما يعرفها الفارابي هي صورة مجردة للموجودات في عالم الإله، و لا تدثر و لا تفسد، و لكنها باقية، و أن الذي يفسد هي الموجوات التي هي كائنة[3]، أما المعاني فهي بعيدة عن هذا، فهي كامنة في الجسم بالفعل، و تخرج من القوة إلى الفعل بسبب معاني كامنة أخرى بلا نهاية، بل إن أفلاطون، يرى أن كل ما هو حادث فله علة

---

[1]- (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١، ص٥٠٩)

[2]- (The Philosophy of the Kalam P-١٦٥-١٦٤).

[3]- (الجميع بين رأي الحكيمين ص ٦٥، ٦٦)

ثابتة، و العلل لا تتداعى إلى غير نهاية[1]، و هذا مخالف لرأي معمر في حدوث المعاني، فهي تتداعى إلى ما لا نهاية.

أما تأويل المستشرق هورتن لنظرية المعاني عند معمر فينسبها إلى الفلسفة الهندية –الفايشيسيكا- في التلازم، أي ما لا يقبل الانفصال عن موضوعه و يكون مستغرقا فيه، فالمعاني أيضا عند معمر ملازمة و مستغرقة في الجسم، لا تنفك عنه، و كلما حدث معنى حدث معه ما لا يتناهى من المعاني الملازمة هي الأخرى له، و يوجد مستشرقين آخرين ذكرا النظرية، هما تريتون و نادر، أما تريتون فقد استبعد تأويل هورفتس، لكنه قبل بتأويل هورتن قائلا عنه: "إن التأثير الهندي في فروع المعرفة الأخرى مؤكد إلى حد أنه ليس من المثير للدهشة أن نجده متحققا في الفلسفة، حتى و لو لم يكن قد تمثله"، و يؤول "نادر" نظرية المعاني بقوله أنها نوع من مبدأ "السبب الكافي" الذي نجد عند ليبنتز[2]. و مبدأ ليبنتز يعني أي أنه لكل فعلٍ فاعل و لا يمكن حدوث أيّة حادثة دونما سبب لحدوثها، و لا يتصف شيء بالوجود ما لم يكن هناك سبب كاف لوجوده على هذا النحو، و ليس على نحو آخر، و هذا يعني التأكيد على السببية، و هذا معروف عن معمر و القائلين بالطبع من المعتزلة.

و من جهة أخرى يذكر المفكر حسين مروة أن معمر قد تأثر بأرسطو، فقال أن مذهب المعاني عند معمر هو تفسير فلسفي يختص بالعالم الطبيعي، و أن المنطق الداخلي للنصوص الواردة في شرح هذا المذهب رغم اضطرابها ... ينصرف بالأرجح إلى تفسير أرسطو للحركة في العالم الطبيعي، هذا و ارتباطها بسلسلة المحركات الأرسطية التي تصل إلى المحرك الأول و أزليته[3]، و أسطو يرفض فكرة واقعية اللامتناه، فذهب إلى أن وجوده وجود بالقوة، لا بالفعل، فمثلا، حين نقوم بالعد، فإننا نعد باستمرار صعودا و نزيد، و هكذا، و لن نصل للانهاية أبدا، فالمتناهي موجود بالفعل و اللامتناهي موجود بالقوة.

---

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٧٢

[2]- The Philosophy of the Kalam ١٦٧

[3]- النزعات المادية ج١، ص٦٧٢

و في هذا الكلام نظر، إذ صحيح أن الله هو المحرك الأول، لكن معمر بن عباد لم يثبت أولا للمعاني، بل هي لا نهائية فلا وجود لمُحدث أو محرك أول لها أصلا، إلا إذا كانا يتفقان في عدم واقعية اللامتناه، و كونه اعتباريا، هذا إضافة لقوله بأن الأعراض تحدث بالطبع، فالمعاني تحدث بالطبع، و مع هذا فإن فكرة الفعل و القوة لا نزال نلاحظها في فكر معمر.

إلا أن مفكرا آخر و هو المستشرق الألماني هانس ديبر قد خالف القائلين بتأثر معمر بالفلسفات اليونانية كأفلاطون و أرسطو، بل ذهب أن فلسفته مستقلة تماما، و ما هي إلا نتاج فكره الخالص، فقال أن فلسفة معمر هي الميتافيزيقا الأولى في الإسلام التي تشتمل على فكرة فلسفية تذكر بمذاهب أرسطوطاليس أو أفلاطون أو الأفلاطونية المحدثة، و ذلك لأن المشابهة بين فلسفات من حضارات شتى لا ينبغي أن تكون صادرة عن التأثر المتبادل بالضرورة، فمن الممكن أن تكون المشابهة نتيجة التطور المستقل المتشابه من فكَر فلسفية منطقية في حضارتين مختلفتين، و معنى ذلك أنا نجد أحيانا متطابقات بدون نسب طبيعي.

إن فكرة اللا تناهي، فكرة قديمة، ظهرت مع الحضارة الإغريقية و الرومانية، و بدأت الفكرة مع اليوناني أنكسمندر، المولود في ميليتوس، فقد تكلم عن ما يسمى "الأبيرون" « Apeiron » اللا محدود الذي تعود إليه كل الأشياء، حيث تتصارع الأضداد و تتضايف و تتوافق في الوقت نفسه، هذا الأبيرون لا محدود و لا متناه.

إلا أن فيثاغورس لم ترق له الفكر فاستبدلها بقوله أن الأشياء كلها تعود إلى أرقام، فالكون يُرد إلى قواعد عددية محددة تنطلق مع العدد واحد، و لوجود مشكلة في نظرية الفيثاغوسيين و التي اكتشفها هيباسيوس، استبدلها بنظرية الاتصالية، و أدى به هذا إلى أن ألقو به في البحر من على السفينة عقابا له، على كشف سرهم، لأنه كان من مدرستهم، و على كل فإن الهندسة تتعامل مع الخط المستقيم و المسطحات المستوية و الزوايا، و جميعها تمثل تعبيرا عن الاتصالية إلى ما لا نهاية.

و قد أشرنا في ما سبق للفيلسوف زينون، و نظريته في السهم، الذي عليه أن يقطع نصف المسافة أولا، ثم يتابع لقطع نصف المسافة الأخرى، و هكذا، و في النهاية، و مهما بلغ به الزمن، فالسهم سوف يظل يقطع نصف المسافة المتبقية إلى ما لا نهاية، أي لن يصل لهدفه مطلقا.

لقد نقل الأشعري نظرية المعاني قائلا: "قال قائلون: إن الجسم عندما يتحرك فإنما يتحرك لمعنى هو [علة] الحركة لولاه لم يكن بأن يكون متحركا أولى من غيره، و لم يكن بأن يتحرك في الوقت الذي يتحرك فيه أولى منه بالحركة قبل ذلك، قالوا: و إذا كان ذلك كذلك فكذلك الحركة لولا معنى له كانت حركة للمتحرك لم تكن بأن تكون حركة له أولى منها أن تكون حركة لغيره و ذك المعنى كان معنى لأن كانت الحركة حركة للمتحرك لمعنى آخر، و ليس للمعاني كل و لا جميع، و إنها تحدث في وقت واحد، و كذلك القول في السواد و البياض، و في أنه سواد لجسم دون غيره، و في أنه بياض لجسم دون غيره، و كذلك القول في مخالفة السواد و البياض، و كذلك القول في سائر الأجناس و الأعراض عندهم، و إن العرضين إذا اختلفا أو اتفقا فلا بد من إثبات معنان لا كل لها.

و زعموا أن المعاني التي لا كل لها فعل للمكان الذي حلته، و كذلك القول في الحي و الميت إذا أثبتناه حيا فلا بد من إثبات معان لا نهاية لها حلت فيه، لأن الحياة لا تكون حياة له دون غيره إلا لمعنى، و ذلك المعنى لمعنى، ثم كذلك لا إلى غاية، و هذا قول معمر[1].

لا يختلف قول الأشعري عما نقله الشيخ الخياط، إذ أن نظرية المعاني هي التفسير الذي خلص إليه معمر -و تبعه في ذلك البعض-، في الحركة، و ما يقال في الحركة يقال في سائر الأعراض و الأجناس، كالطعوم و الألوان و الشمّ، و كالسواد و البياض، فاختلاف و مغايرة السواد للبياض، راجع لوجود معان لا متناهية خولته ليكون كذلك، فإذا وجد عرضين مختلفين، فهذا يعني وجود معان لا متناهية، أي لا كل لها، أي ليس أجزاء من كل، و ما يقال في الحركة يقال في الحياة و الموت، فمتى وجدت حياة فيجب إثبات معان لا متناهية تكون قد حلت فيه، فكما أن الجسم لم يتحرك إلا لمعنى و هذا المعنى لم يوجد إلا لمعنى و هكذا فكذلك الحي و الميت، لأن الحياة تكون له و لا تكون لغيره من خلال معنى، و نفس الأمر بالنسبة للمعنى، و هكذا إلى ما لا نهاية.

و لتقريب النظرية أكثر و توضيحها، فلو كان أمامنا جسم ما، و ليكن حجرا، و كان لونه أسودا، فإن هذا السواد حدث و حصل لمعنى، و إذا كان الحجر أحمرا كذلك ذلك لمعنى آخر، و إذا كان هذا الحجر ثقيلا،

---

[1]- مقالات الاسلاميين ص٣٧٢، ٣٧٣

كان ذلك لمعنى، و إذا كان كبيرا، كان لمعنى، و كل هذه المعاني عرضية، حالّة في الجسم، بطبع المحل، و لو كان أمامنا حجران، فهمنا في ذاتهما حجران بغض النظر عن صفاتهما، لكن بلحاظ الحركة و السكون و المعاني يختلفان.

علاقة النظرية بالطبائع

ربما تكون هذه النظرية ذات علاقة بقول المتكلمين أن كل حادث له محدث، إلا أنهم أثبتوا أولاً لهذه الحوادث، من جهة، و من جهة أخرى قالوا أن فاعلها الأول هو الواجب الوجود، أما معمر فذهب في فكرة المعاني إلى أن لكل حادث معنى، و المعنى حدث لمعنى آخر، إلى ما لا نهاية، ثم إن الحركة أو الأعراض تحدث بالطبع عنده.

أي أننا نجد أن رأي مُعمر هذا في المعاني مرتبط أشد الارتباط بنظريته في الطبائع، إذ كما هو معلوم في محله، أن المتولدات عند معمر و ما يحل في الأجسام من حركة و سكون و لون و طعم و رائحة و حرارة و برودة و يبوسة فهو فعل للجسم الذي حل فيه بطبعه[1]، و يؤكد القاضي ذلك بقوله أن معمرا يرى أن المتولدات أجمع و كذلك جميع الأعراض فهي فعل الأجسام الموات بطباعها و لا فعل لله إلا نفس المحل و ليس للعبد عنده فعل سوى الإرادة[2] فالفعل الذي يتولد في جسم هو فعل بواسطة طبيعته التي تخصه، و هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعا على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعا، و بالتالي فقد كان معمر مناصرا للحتمية ، فقد رأى أن حركات الفلك و كل ما اشتمل عليه الفلك من ذي حركة أو سكون و تأليف و افتراق و مماسة و مباينة فعل غير الله[3]، و على كل فإن المعتزلة في المجمل مع تسليمها بوجود حتميات في الطبيعة، فقد سلمت بوجود سببية إلهية، فلا حتمية طبيعية عند المعتزلة كحتمية الفلاسفة الطبيعيين الذين أنكروا أساسا وجود سببية إلهية.

و معلوم أيضا أن مُعمر كان يقول بالجزء الذي لا يتجزأ و أن الأعراض من اختراعات الجسم فالله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام فأمّا الأعراض فإنّها من اختراعات الأجسام إمّا طبعاً كالنار التي تحدث الإحراق،

---

[1]- مقالات الاسلاميين ج٢، ص٤١٠

[2]-المجموع في المحيط بالتكليف ص٣٩٩

[3]-الأشعري، المقالات ص٤٠٥

وإمّا اختياراً كالحيوان الذي يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق[1]، و يبدو أن معمرا كان يرمي لتنزيه الله عن المكان، لأن المكان يستلزم التحرك و السكون، و الله منزه عنهما، فلو انه قدر على الحركة و السكون لاتصف بهما، و هذا ما ظهر لعثمان عبد الكريم، و يؤكد القاضي عبد الجبار ما ذكره صاحب الملل قول معمر "فأما معمر فإنه يقول أن المتولدات أجمع، و كذلك الأعراض فهي فعل الأجسام الموات بطباعها و لا فعل لله إلا نفس المحل، أي، الأعراض التي توجد في الجمادات و غيرها من المحال توجد بطبع بطبع لها نحو الحركات الموجودة في الحجر و ما شاكلها من الأعراض، و لا يتعلق بالله تعالى منها إلا أنه أوجد محلها و هي توجبه بطبعها و أخرج ما ليس بنفس المحل من أن يتعلق بالفاعل على وجه الاختيار"[2]، و قد رد عليه القاضي في هذا، و زاد الأشعري قائلا أن الأجزاء عند معمر إذا اجتمعت وجبت الأعراض، أما الأعراض فهي فعل الجواهر بطبائعها، و كل جسم يفعل من نفسه ما يحله من الأعراض[3]، و تبرز معارضة مُعمر للنظام، فهذا الأخير لم يميز بين الأجسام و الأعراض إلا من حيث الكثافة و اللطافة، مع أن معنى الجسم يختلف عن معنى العرض، كما تختلف الأعراض من ألوان وطعوم، و روائح، وتختلف الألوان بين أبيض و أسود و هكذا، فالاختلاف بينهما ليس لفظيا، بل إن كل عرض قام بمحل فإنه يقوم به لمعنى.

ويذكر الفخر في كتاب "تلخيص البيان" أن فرقة معمر البصري اتفقت مع فرقة البشرية (بشر) في قولها "إن الله لم يخلق لونا ولا طعما ولا قوة ولا ضعفا، كذلك لم يخلق موتا ولا حياة. فالموت والحياة فعل الجسم بطبعه"[4]، فكل من الموت و الحياة و سائر الأعراض تحدث بالطبع، لكن الخياط دافع عن نظرية معمر و درء التهمة التي وجهها له الراوندي في أنه يقول أن الله ليس الممرض و لا المسقم و أن الله لم يخلق الموت و الحياة، فقال: "أن معمرا يزعم أن الله الممرض المسقم لمن أمرضه و أسقمه، و أن أحدا لم يمرض نفسه و لم يسقمها، و كان يزعم أن الله المصيب للنبات و الزرع بالمصائب التي تكون من قبله، فأما ما أصاب الزرع و النبات من ظلم الناس و وجورهم فإن الله بريء و هو من فاعله من ظلمة الناس ... و كيف لم يقطع عليه بأن الله لم يخلق الموت و الحياة؟ و لعله أراد أن يوهم بهذا القول أن معه توقيا للكذب و تورعا عن القول بغير علم، و قول معمر أن الله خلق الموت و الحياة و كيف يجوز له القول بغير هذا و

1- الملل و النحل ج١ ص ٢٢
2- المجموع في المحيط بالتكليف ج١، ص٣٩٩، ص ٤٠٤
3- مقالات الإسلاميين ص ٥٤٨
4- ص ٣٠١

الله يقول [خلق الموت و الحياة] فنص على خلقها نصا؟"[1]، و قد أخطأ من نقل أنه يقول أن الله لم يخلق الألوان، فقد برأ الخياط معمرا من هذا القول فقال: "و كان يزعم مع ذلك أن الله هو الملون للسماء و الأرض و لكل ذي لون، بأن فعل تلوينها"[2]، و قد برر الكعبي موقف معمر من الأفعال أنه كان يقصد أن الانسان فيه شيء غير هذا الجسد المحسوس وهو حي عالم قادر مختار، و بالتالي في كل جزء من الأجزاء يحل طبع من الطبائع مما يؤدي إلى حدوث الأعراض عندما تجتمع الذرات فتكون جسما، و هذا من قبيل الحياة و الموت و اللون و الطعم، و الله لا يحدث الأعراض فهي تقع بالطبع في الأجزاء التي تكون الجسم، فللموضوع علاقة بالسببية و الأفعال المتولدة لذلك نجد معمرا قد جعل للطبيعة تأثيرا مستقلا، فكل طبع من طباعها له تأثير ذاتيّ مستقل، على ألا يُفهم من هذا الكلام أن معمرا يذهب إلى وجود أفعال في الطبيعة تحدث خارج إرادة الله التكوينية، بل هو إضافة إلى هذا مناصر للسببية، التي أودعها الله في العالم الممكن، و المتولَّدات أجمع هي فعل الأجسام المَوات بطبعها، ولا مدخل لفعله تعالى سوى نفس المحل، و لا للعبد حيالها إلا الإرادة[3]، و معمر في موضوع الأعراض يفرق بين نوعين من الأعراض الصادرة عن الأجسام: نوع يحدث بحكم الطبع و الضرورة، و هذا من قبيل الإحراق الذي تحدثه النار، و نوع يحدث باختيار كالحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق التي يحدثها الحيوان بما في هذا الإنسان[4].
و قد حكى البلخي في مقالاته أن الحركة عند معمر إنما خالفت السكون لمعنى سواها، و كذلك السكون خالف الحركة لمعنى سواه، و هذين المعنيين مختلفان لمعنيين غيرهما، ثم هذا القياس معتبر عنده إلى مالا نهاية[5].

أي أن معمر و أصحابه يقولون أننا وجدنا المتحرك و الساكن فعرفنا أن هناك معنى حدث في المتحرك به يكون قد فارق الساكن في سكونه و في صفته، و عرفنا بذلك أن هناك معنى في الحركة به فارقت السكون، و في السكون معنى به فارق الحركة، و هكذا إلى ما لا نهاية.

1- الانتصار، ص ٥٧
2- الانتصار ص٥٤
3- القاضي عبد الجبار: المجموع ٣٩٩/١
4- الملل ج١، ص٦٥
5- البغدادي ، الفرق بين الفرق ص١٣٨

أصحاب معمر

و نجد لدى فخر الدين الرازي هذه النظرية قائلا: "زعم بعضهم أن الغيرين متغايرين بمعنى و كذلك المثلان و الضدان و المختلفان، احتجوا بأن المفهوم من كون السواد و البياض سوادا و بياضا مغايرا للمفهوم من كونهما غيرين و مختلفين و ضدين، و كذلك بأن التغاير و الاختلاف و التضاد حاصلة في غير السواد و البياض، و ظاهره أنه ليس أمرا سلبيا فهو أمر ثبوتي، فثبت أن المتغايرين متغايران بمعنى، و كذا المثلان متقابلان لمعنى، ثم قالوا و ذلك المعنى لا بد و أن يغاير غيره فمغايرته لغيره "معنى" قائم به، و هو إنه لا بد أن يكون إما مثلا لغيره أو مغايرا له و مخالفا، و مماثلته مع غيره أو مخالفته له "معنى" قائم به، ثم الكلام فيه كما في الأول، و هو يوجب القول بمعان لا نهاية لها"[١].

كما يبدو لنا من كلام فخر الدين أن البعض ممن تابع معمر في نظريته قد طوروا الفكرة و ذهبوا بها بعيدا، فقالوا أنّ الغيرين أي المختلفين في الذات لا يكونان كذلك إلا لمعنى قد حل فيهما، و ما يقال في هذا يقال أيضا على المثلان و هما المشتركان في حقيقة واحدة بما هما مشتركان، كالإنسان و الفرس من حيث اشتراكهما في الحيوانية، و الضدان كالحركة و السكون و البياض و السواد، و الحرارة و البرودة، و المختلفان و هما المتغايران من حيث هما متغايران كالسواد و الحلاوة.

فالمتخالفين و المتضادين و المتغايرين و المتماثلين إنما هما كذلك لمعنى حل فيهما، و هذا المعنى أمر وجودي، فالمتخالفين هما كذلك لمعنى حل فيهما، و هذا المعنى حاصل بمعنى آخر و ذلك المعنى كذلك إلى ما لا نهاية، و ما يقال هنا يقال في سائر المتباينين.

فالأعراض تختلف و تتشابه بسبب المعنى، هذا المعنى حال في الأجسام، لذلك تم الاعتقاد أن المعنى هو الآخر عرض، فهذا العرض هو سبب الحركة و السكون و سبب كل الأعراض الأخرى التي تحل في الأجسام.

١- محصل أفكار المتقدمين ص١٠٤

أي أنه ما من عرض يعرض لشيء في محل إلا و يكون هناك معنى أوجب عروضه و حدوثه، فالحركة لا تحدث مفارقة للسكون إلا و وراء حدوثها معنى أوجب مخالفتها للسكون، و هكذا شأن السكون لا يخالف الحركة إلا لمعنى، و المثل لا يغاير مثله حين يغايره و لا يماثله حين تكون المماثلة بينهما إلا لأن معنى هناك أوجب المغايرة بينهما أو أوجب المماثلة، و كذلك الضد مع الضد فإنه لا يقع التضاد بينهما إلا من خلال معنى.

و كما هو معلوم في محله، أن الأعراض هي ما يعرض في الجوهر و لا يطول لبثه، ولا يصح بقاؤه، و هذا ما ظنه جملة من الذين نقدوا فكرة المعاني، كالبغدادي و ابن حزم و الشهرستاني، إلا أن النشار يذكر أن المعاني ليست هي الأعراض، و إنما هي التي تسبب الأعراض، و هي تحل في المكان الذي سببت حركته، أو سكونه، و حياته أو مماته[١].

المعاني و الصفات

إن قول معمر بالمعاني له علاقة وطيدة بمقولة الصفات الاعتزالية التي ترمي في الأخير إلى تنزيه الباري عن وجود قديم معه سبحانه، فقال أن صفاته معاني، لكنها صفات اعتبارية ذهنية تعود إلى الذات، و بشأن هذا الأخير فقد أورد الأشعري في المقالات نصا نقله عن تابع لمعمر في مذهبه و هو أبو عمرو عن النظامي السرافي لكنه شكك في صحته، فقال: "و حكي عن معمر أنه كان يقول: إن الباري عالم بعلم، و أن علمه كان علما لمعنى و المعنى كان لمعنى لا إلى غاية، و كذلك كان قوله في سائر الصفات، أخبرني بذلك أبو عمرو الفراتي عن محمد بن عيسى السيرافي"[٢]، أي أن معمرا جعل ذات الله تعالى واحدة قديمة، متفقا مع كل المعتزلة، في نفي الصفات الزائدة عن الذات، و زاد على ذلك إثباته أن الصفات ما هي إلا معان، فكان بذلك مشتركا في الهدف مع المعتزلة، غير أن اتفاقه معهم في الغاية لم يجعله يتوقفا في إيجاد طريقة أخرى للقول بعينيتها.

١- نشأة الفكر الإسلامي في الإسلام ١-٥٠٧

٢- مقالات الإسلاميين ص١٦٨

من خلال هذا يتضح لنا أن مرمى معمر هو نفي الصفات الزائدة على الذات أيضا، و استبدلها بما أطلق عليه المعاني، فصفات الله عبارة عن معان، فمثلا القدرة هي معنى و الإرادة هي معنى و هكذا بالنسبة لسائر الصفات، و كل معنى يرتبط بمعنى آخر إلى مالا نهاية، هذا و قد كان معروفا عن معمر بن عباد أنه مُغال في نفي الصفات و قد ذكر الشهرستاني هذا قائلا: "أنه من أعظم القدرية مرتبة في تدقيق القول بنفي الصفات"[(١)]، فمعلوم أن المعتزلة قالوا بعينية الصفات، فذهب واصل بن عطاء إلى نفي صفات الباري من العلم و القدرة و أراد بذلك تجنب إثبات قديم مع الله، فمن أثبت قديمين فقد أثبت إلهين، ثم جاء العلاف ففلسف هذا القول و أصّل له فالصفات عنده ليست حقيقية في الذات متميزة عنها، بل هي نفس الذات، أي تتعدد المفاهيم كالقدرة و العلم لكن المصداق واحد و هو الذات الإلهية، فقال أن الله عالم بعلم هو هو قادر بقدرة هي هو،...ثم جاء النظام فنحى نحو سائر المعتزلة فقال أن مدلول الصفات سلبي، أي أن معنى كون الله عالم يعني نفي الجهل عنه، و معنى كونه قادرا يعني نفي العجز عنه و هكذا، و اختلاف الصفات اجع لاختلاف أضدادها المنفية عن الله، و ليس في هذا الاختلاف ما يؤدي إلى التعدد، ثم جاء معمر فقال بنظريته في المعاني، و قوله بأن الله تعالى لا يوصف بالقديم دليل واضح على قول معمر بنفي الصفات لأن القديم أو "قديم" أخذ من قدم يقدم فهو قديم و هو فعل و هو يشعر بالتقادم الزماني في قولك مثلا: أخذ منه ما قدم و ما حدث و وجود الباري تعالى ليس بزماني، فالله سبحانه خارج الزمان و المكان، ولا يعلم نفسه، وإلا اتحد العالم والمعلوم، وهو ممتنع، و كلام معمر واضح، لا يحتاج إلى إلزامه بإلزامات باطلة، فهو يرى أن القول بقدم الله لا يفهم منه في اللغة إلا التواجد في الزمان ، و يرى الشهرستاني أن معمرا قد أخذ هذا الكلام من الفلاسفة لأنهم كان يميل لأطروحاتهم كثيرا، و معلوم مذهب الفلاسفة في علم الله أنه علم فعلي لا انفعالي، و الله لا يجوز فيه التعدد فهو علم و عقل و معلوم و معقول كل شيء واحد، فالعلم الانفعالي هو العلم الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والأرض والمسجد المصنوع الموجود في الخارج، ولذا قيل أن العلم الفعلي ما لا يؤخذ من الغير والعلم الانفعالي ما يؤخذ من الغير.

إذن فهناك علاقة بين صفات الله و المعاني، فالباحث النشار قد أكد من خلال نص الأشعري في "أن صفات الله معاني"، على التفسير ميتافيزيقي لفكرة المعاني التي تخص الطبيعيات، -أي من الطبيعيات إلى

١- الملل و النحل، ج١، ص٦٤

الإلهيات- فقال: "إن هذه المعاني إذن هي الصفات الإلهية، و هذه المعاني غير متناهية العدد و صفات الله غير متناهية العدد، و هذه المعني لا إلى غاية و صفات الله لا إلى غاية، و هذه المعاني اعتبارات ذهنية لأن الصفة هي اعتبار ذهني يعود إلى الذات"[١].

و إذا علمنا علاقة المعاني بالصفات يمكننا القول، أن هذه المعاني لا يمكن أن تكون سوى اعتبارات ذهنية، لا حقيقة وجودية، إذ لو فرضنا كونها وجودية حقيقة، لما أصبح هناك معنى لربطها بالصفات الإلهية، أي أن القول بعينية الصفات و وحدتها مصداقا يصبح لغوا، ما دامت المعاني حقيقية في الخارج و لا نهائية.

و مثله في الحركة، فنقول أن المعاني التي تحل في الأجسام اعتبارية، لا حقيقية وجودية، و إذا علمنا هذا تبيّن أن القول بأن هذا يؤدي لقدم العالم غير صحيح، و أن هناك حوادثا لا أول لها يصبح باطلا، إذ كل ما في الأمر أن المعاني لا تعدو كونها اعتبارات كما قلنا.

و نجد متكلما آخر، و هو أحمد الفراتي، يزعم أن الحركة حركة للجسم لمعنى، إلا أن المعني الذي كانت له الحركة حركة للجسم حدث لا لمعنى[٢]. و هذا القول جاء ليسد القول بالتسلسل الذي ذهب إليه معمر بن عباد.

و أكثر المتكلمين، يرون أن الجسم إذا تحرك بعد أن كان ساكنا، فلا بد من حركة لها تحرك، و الحركة حركة للجسم لا من أجل حدوث معنى له كانت الحركة حركة، و هذا ينطبق على سائر الأعراض[٣].

و يمكننا أن نسمي التسلسل بتداعي المعاني، كما هو معروف في علم النفس أيضا بنفس اللفظ، إلا أنه من قبيل الاشتراك اللفظي، و تقريب هذا، أنك عندما تكون واقفا، و تشم رائحة ما، فإن هذه الرائحة تأخذك بعيدا و تسرح بفكرك، فتذكرك ببلدك مثلا، و تذكرك بأحداث مرت عليك، أحداث جميلة أو غيرها، و تتداعى الذكريات، و كلها مرتبطة ببعضها البعض، و تجر بعضها البعض، أو حين تسمع كلمة ما و تؤثر فيك، فإن هذه الكلمة تستدعي فيك معاني مرتبطة بتلك الكلمة، فتتدفق الأفكار دون توقف، كذلك في

١- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١، ص٢١١
٢- المقالات، الأشعري، ج٢، ص٥٩
٣- الأشعري، المقالات، ج٢، ص٥٩

تداعي المعاني كما هي عند معمر، فالمعنى المبتدأ يأخذ بالتسلسل إلى ما لا نهاية، و كل معنى يستحضر المعنى الآخر، و يرتبط به، و لا يوجد إلا به، و لا يخفى ان هذا المثال للتقريب.

نقد النظرية

لم تلق نظرية معاني معمر ترحيبا من المتكلمين بل واجهوها بعنف، و شنعوا عليه هذا القول، و من جملة الاعتراضات التي وُجّهت لها قولهم: "أليس الله تعالى قادر على أن يخلق في جسم واحد حركات لا نهاية لها، فكان جواب أهل الإسلام لهم بـ "نعم" فتمادوا في السؤال، فقالوا: أخبرونا أيما أكثر ما يقدر الله تعالى عليه من خلق الحركات في جسمين أو ما يقدر عليه من خلق الحركات في جسم واحد؟ فأجاب أهل الحق على ذلك بأنه لا يقع عدد على معدوم، وإنما يقع العدد على الموجود المعدود، والذي يقدر الله تعالى عليه ولم يفعله فليس هو بعد شيئا، ولا له عدد، ولا هو معدود، ولا نهاية لقدرة الله تعالى. وأما ما يقدر عليه تعالى ولم يفعله، فلا يقال فيه أن له نهاية، ولا أنه لا نهاية له، وأما كل ما خلق الله تعالى، فله نهاية، وكذا كل ما يخلق إذا خلقه حدثت له نهاية؛ حينئذ لا قبل ذلك، وأما المعاني التي تدعونها فإنكم تدعون أنها موجودة قائمة فوجب أن يكون لها نهاية، فإن نفيتم النهاية عنها لحقتم بأهل الدهر، وكلمناكم بما كلمناهم به"[1].

قلنا أن المعاني ليست إلا اعتبارات، و الاعتباري لا يلزم من لا نهائيته اللحاق بأهل الدهر.

و ذكر ابن حزم أن معمر يزعم "أن في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها، و لا يحصيها الباري تعالى و لا أحد أيضا غيره، و لا لها عنده مقدرا و لا عدد، و ذلك أنه كان يقول بأن الأشياء تختلف بمعان فيها، و أن تلك المعاني بمعان أخرى فيها، و تلك المعاني تختلف بمعاني أخرى فيها و هكذا بلا نهاية"[2]، و هذا الكلام يدل على ان ابن حزم لم يدقق جيدا في فهم المذهب، فإن معمرا لم يزعم أن الأشياء موجودة إلى ما لا نهاية، بل زعم أنها بمعان لا نهائية، ففرق بين الأمرين.

١- الفصل، ٧٤، ٥

٢- ابن حزم، الفصل، ج١، ص١٩٤

و أضاف ابن حزم: "... هكذا أبدا أوجبوا أن في كل شيء في هذا العالم من جوهر أو عرض أي شيء كان معاني فارق كل معنى منها كل ما عداه في العالم وكذلك أيضا في تلك المعاني لأنها أشياء موجودة متغايرة وأوجبوا بهذا وجود أشياء في زمان محدد في العالم لا نهاية لعددها"، الملاحظ في كل هذه النقود أنها تعاني من مشكلة مع اللانهائية، و عدم التفريق بين العرض و المعنى.

و أضاف البغدادي قائلا: "وفي هذا القول إلحاد من وجهين :

أحدهما: قوله بحوادث لا نهاية لها، وهذا يوجب وجود حوادث لا يحصيها الله تعالى؛ وذلك عناد لقوله تعالى: "و أحصى كل شيء عددا"، ثانيهما: أن قوله بحدوث أعراض لا نهاية لها يؤديه إلى القول بأن الجسم أقدر من الله تعالى، لأن الله عنده ما خلق غير الأجسام، وهي محصورة عندنا وعنده، والجسم إذا فعل عرضا: فقد فعل معه ما لا نهاية له من الأعراض، ومن خلق ما لا نهاية له ينبغي أن يكون أقدر ممن لا يخلق إلا متناهيا في العدد"[١].

و كلام البغدادي مردود، لأن القول باللانهائية لا يتنافى و لا يتناقض مع علم الله، بل قد يكون التناهي هو من يتناقض، ثم إن معمر لا يسلم بأن الله لا يعلم اللامتناهي، بل يُقر بذلك، كيف لا و الله لا متناهي و صفاته عين ذاته و علمه عين ذاته فعلمه لا متناهي، و لا يوجد تلازم بين المعاني التي لا نهاية لها و بين عدم إحصاء الله لها، هذا من جهة و من جهة فإن معمرا لم يزعم مطلقا بلا تناهي الأعراض، بل كان يقول بلا تناهي المعاني ففرق بين الأمرين، و فوق هذا فإنه لم يقر و لم يسلم بحوادث لا اول لها.

أما قوله أن الجسم يكون أقدر من الله، فهذا غير صحيح، فمعلوم أن معمر بن عباد يقول بالطبع فهو من أصحاب المعاني، فالجسم فاعل بالطبع على ما أودعه الله فيه من آلية، فهو يقول أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعا، على معنى أن الله هيأها هيئة تفعل طباعا، و كون الجسم يُحدث مالا نهاية من الأعراض لا يتنافى و قدرة الله، إذ من جهة لا علاقة للقول بالمعاني بتناهي قدرة الله، فقدرة الله مسلم بها، بل كله قدرة، كما يقول المعتزلة، أي قادر بذاته لذاته، و من جهة أخرى، لا يعني أنه من خلق ما لا نهاية أنه أقدر

١- الفرق بين الفرق ١٥٣

ممن خلق ما له نهاية، فقد قلنا أن معمر يقول بالطبع، يعني أن الجسم فاعل بقدرة الله، و بالتالي قدرة الله لا متناهية و قدرة الجسم من قدرة الله.

و لعل قول معمر قريب من حجج الفلاسفة التي يستندون إليها في القول بقدم العالم، فقد ذكروا أن العالم لو كان محدثا لاحتاج إلى محدث و فاعل، و فاعله، إذا حصل فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا، فلا بد من وجود معنى، له صار فاعلا، و ذلك المعنى إذا كان محدثا احتاج إلى آخر، و الكلام في محدِثه كالكلام فيه، فيتسلسل إلى ما لا نهاية له. و هذا محال عندهم، أما تسلسل المعاني عند معمر، فليس بمحال.

و لعل إساءة فهم مذهب معمر، راجع لاعتماد النقاد و الخصوم على أقوال غيره، ككتب الراوندي، إذ نقل الخياط في الانتصار تدليس و كذب الراوندي على معمر فقال أن هذا الأخير "يزعم أنه ليس من فعل يقع في العالم إلا و معه ألف ألف فعل و ما لا يتناهى من الأفعال، و محال عنده في قدرة الله و في قدرة غيره أن يفعل فعلا واحدا أو مائة ألف فعل، و لا بد عنده لمن فعل فعلا واحدا في وقت واحد أن يفعل معه ما لا يتناهى من الأفعال"[1]، و الملاحظ في هذا النص تشابه كل من فكرة الشهرستاني و البغدادي، فالكل يعتقد بأن المعاني أفعال حقيقية، و أعراض تقع في الجسم، و أن قدرة الله محدودة و قدرة العبد لا محدودة و لا متناهية.

إضافة إلى هذا، فإن جملة من المعتزلة رفضوا نظرية معمر، كابن متويه، فقد رفض وجود حوادث لا نهائية، أو حوادث تكون لمعنى، لأن ذلك المعنى إن كان معدوما أو موجودا قديما، اقتضى حدوث هذه الحوادث أبدا، و هذا يقدح في حدوثها، أي كما قال الجبائي أن القول بحوادث لا أول لها عبارة ينقض أولها آخرها، و أكد على أن كل ما يدخل في الوجود لا بد أن يتناهى، فالمعاني مندرجة في عالم الإمكان لا الوجوب، كالباري تعالى، فهو الواحد الوحيد الذي لا يتناهى، أي لا بد من حصر الوجود هيهنا بالإمكاني منه، لأن الوجود مفهوم مشكك، و ألزم ابن متويه معمرا بوجود قدر لا نهاية لها، و بالتالي تصح منا ممانعة القديم، أي أن قدرنا على ما لانهاية فإننا نقدر على ممانعة الباري، لأنه الممانعة داخلة في المقدور، و يصح منا أيضا إحداث ما لا يتناهى لأن قدرنا متعلقة به فكان لا يمتنع أن يفرق على الأوقات الماضية بأن تقدم الشيء فيه

---

[1]- الانتصار، للخياط ، ص٥٥

قبل غيره فيما يحصل فيه شرط التقديم و التأخير و متى كانت بلانهاية تفرقت على اوقات غير متناهية، فتقتضي أن القديم لم يتقدمها و ذلك باطل، لأنها بلانهاية و قديمة[1].

و أما إن كان الحادث لمعنى محدث لم يصح لأن اختصاصه به إنما يصح بعد وجوده، فلو وقف وجوده على حدوث ذلك المعنى، أو وقف حدوث ذلك المعنى على حدوثه، و تعلق كل واحد منها بصاحبه، اقتضى أن لا يوجد واحد من الأمرين، لأن هذا مستلزم للتسلسل و التسلسل ظاهر البطلان، فكل معنى مفتقر لمعنى آخر و محتاج إليه حتى يحدث، و على هذا فلن يتحقق أي معنى و لن يوجد، فالكل مفتقر للآخر، و كمثال على هذا، فإن الرجل إن كان ينتظر إذنا من مديره كي يفعل فعلا ما، و المدير ينتظر الأمر من مديره، و هذا من مدير آخر، و هكذا إلى ما لا نهاية فلن يتم الفعل مطلقا، لأن التسلسل إلى ما لانهاية.

و على أنه كان يصح وقوع التزايد في ذلك المعنى، فيقتضي تزايد حدوثه، فالحدوث الذي يتعلق بالقادر هو من الصفات التي لا تقبل التزايد، كما هو رأي معظم المعتزلة خلافا للنظام و غيره، و بعد فكان يخرج من تعلقه بالقادر المختار، لأن ما يستند إلى علة لا يضاف إلى الفاعل، و بعد، فكان يلزم من وجود ما لا يتناهي من المعاني المحدثة، لأن الجوهر إن احتاج إلى معنى لحدوثه، فلذلك المعنى قد شارك الجوهر في علة الحاجة إلى معنى محدث، فيجب ان يحدث لمعنى آخر، ثم كذلك حتى يتسلسل بما لا يتناهى، و لا يلزم على ذلك إذا احتاج في كونه متحركا إلى علة، أن يقتضي وجود ما لا نهاية له من العلل، لأن الحركة غير مشاركة لمتحرك في وجه الحاجة إلى حركة أخرى، و ذلك المعنى المحدث قد شارك ذات الجوهر في الحاجة إلى معنى فافترقا من هذه الجهة[2].

لقد كانت نظرية المعاني عند معمر، دافعا لأبي هاشم الجبائي بالقول بالأحوال، أي أنه نقد نظرية معمر، و جاء بنظريته البديلة عنها، فيرفض تفسير صاحب المعاني للاختلاف بين الذوات بالعودة للمعاني التي تسبب الأعراض أي الاختلافات بين الجواهر، و تكون تلك المعاني سلسلة لا متناهية، كل واحدة

١-التذكرة في أحكام الجواهر الأعراض، ص ٩٧،٩٨

٢- التذكرة في أحكام الجواهر و الأعراض ص ١٤٥

معلولة لسابقتها، فيستبدلها أبو هاشم بالحال أي أن الاختلاف بين الذوات راجع للحال، و رفض لا تناهي المعاني.

في الأخير فإن نظرية معمر جاءت من أجل إثبات سبب الاختلاف بين الذوات من جهة، و من جهة أخرى للتأكيد على اعتبارية صفات الباري، على أصول المعتزلة.